



L'ÉTAT DE NATURE DE HOBBS DANS LA PHILOSOPHIE ANGLO-SAXONNE
CONTEMPORAINE: GAUTHIER, HAMPTON ET GRAY

Author(s): Tom Sorell, Florence Perronin and Luc Foisneau

Source: *Les Études philosophiques*, Octobre 2006, No. 4, Hobbes et les
néocontractualismes contemporains (Octobre 2006), pp. 461-474

Published by: Presses Universitaires de France

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/20849801>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Les Études philosophiques*

JSTOR

L'ÉTAT DE NATURE DE HOBBS
DANS LA PHILOSOPHIE
ANGLO-SAXONNE CONTEMPORAINE :
GAUTHIER, HAMPTON ET GRAY

Dans la philosophie britannique et américaine du xx^e siècle, il arrive que l'on justifie les principes moraux en faisant référence à une situation de contrat, c'est-à-dire que l'on considère que les principes sont conformes à la rectitude morale si l'on pense que des agents doués de raison auraient pu y adhérer dans des circonstances définies. Ce qui aurait pu apparaître comme métaphysique, hors de ce monde – la rectitude morale – en arrive à être fondé sur l'idée non métaphysique d'une adhésion fondée en raison. Certains pensent que, si elle n'a pas recours à ce type de fondement, la théorie morale est menacée par le scepticisme¹. Dans quelle mesure ce jugement s'applique-t-il à Hobbes ? Utilise-t-il la situation de contrat – ce qu'il appelle l'état de nature – pour retrouver une conception réaliste de la rectitude morale ?

Tel ne me paraît pas être le cas. De fait, Hobbes n'a rien d'un transcendantaliste en matière d'éthique : il nie que les valeurs, y compris les valeurs morales, soient des formes platoniciennes ou des commandements divins. Le but du contrat social n'est pas davantage de faire redescendre les valeurs morales dans le monde. Le ressort principal de son argument est le lien qui existe entre les valeurs morales et les biens que sont la préservation de soi-même ou la paix. Or ces derniers biens n'ont rien de transcendantal, car ils concernent exclusivement la protection de la vie mortelle. En outre, ces biens possèdent une valeur formelle, car ils aident à organiser les valeurs morales. La paix et la préservation de soi-même sont les biens dont on peut estimer que toutes les prescriptions et prohibitions morales – les lois de nature – les défendent et en dérivent. Quelle est l'idée générale de la théorie morale hobbesienne ? D'obtenir la paix en renonçant à un peu de liberté. Dans quelle mesure le contractualisme permet-il de mettre en œuvre cette idée ? Dans la mesure où le contrat passé avec autrui permet d'apporter une

1. Cf. J. L. Mackie, *Ethics : Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977, p. 38.

garantie aux lois de nature par l'intermédiaire de l'obéissance à un pouvoir souverain. Autrement dit, la morale exige que l'on souscrive au contrat social parce que la morale exige que l'on recherche la paix, mais ce n'est pas l'idée du contrat social qui explique la priorité morale de l'idée de paix. La priorité de la paix tient au fait qu'elle met fin à la situation de guerre, ou prévient l'instauration de cette dernière, et que cette dernière est dangereuse pour la vie, dont la conservation est le bien premier.

En faisant appel à des biens de ce monde tels que la paix et la préservation, Hobbes ne s'expose pas aux attaques d'un scepticisme analogue au scepticisme méta-éthique du XX^e siècle qui met en cause l'intelligibilité des valeurs objectives. Les sceptiques méta-éthiques du XX^e siècle – notamment, Mackie et Harman¹ – ne s'inquiètent pas de ce que l'éthique ne soit ni ferme ni systématique, ni que ses exigences centrales – « Tenez vos promesses ! », « Dites la vérité ! » – n'apparaissent pas comme contraignantes aux agents eux-mêmes. C'est en revanche l'une des préoccupations de Hobbes. Celui-ci s'inquiète notamment du caractère ambigu des Saintes Écritures, lorsque l'on prétend s'appuyer sur elles comme sur des autorités morales ; et il s'inquiète de l'ambiguïté des jugements rendus par les cours de justice, lorsque le juge s'appuie non pas sur des règles mais sur des précédents. Mais, là encore, la théorie du contrat social est impuissante à réduire l'incertitude qui règne tant en matière d'exégèse que de droit. Ce sont d'autres dispositifs théoriques qui sont alors opératoires : tout d'abord, en identifiant la théorie morale avec une certaine dérivation ordonnée des lois de nature, il est conduit à transférer la certitude du principe – il faut rechercher la paix – aux conséquences qui en sont rigoureusement déduites. Ensuite, en donnant au pouvoir souverain la fonction d'une garantie coercitive des engagements moraux, il renforce la certitude de la loi. Enfin, en peignant un portrait à charge de ceux qui aimeraient rivaliser avec le souverain par leurs conseils autorisés, les évêques, d'ambitieux aristocrates, des hommes de loi et le pape, il œuvre en sa qualité de philosophe à renforcer l'autorité de la loi. Il en résulte que les conseils moraux peuvent être réduits à la formule : « Obéissez au souverain en suivant la loi civile. »

L'utilisation qu'il fait de la notion de contrat répond à une logique différente. Le concept d'état de nature permet de donner une description de la condition humaine qui soit débarrassée des présupposés d'Aristote. La description de l'état de nature, il n'est pas inutile de le rappeler, est utilisée par Hobbes pour montrer que l'homme n'est pas un animal politique, mais un individu asocial, dont les passions sont susceptibles de mener à un massacre général quand chacun exerce le droit naturel d'être lui-même juge de ce qui lui convient le mieux. Le modèle de l'état de nature vise, en outre, à intégrer les comportements humains dans leur diversité. La conduite belliqueuse, dans les conditions de l'état de nature, ne concerne pas les seuls individus

1. *The Nature of Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1977, chap. 1.

enclins à la domination, mais également les personnes dociles ; elle concerne les hommes téméraires comme ceux qui font preuve habituellement de prudence. Dans cet état, par conséquent, les gens en général, et pas seulement les exaltés, sont naturellement peu aptes à la vie en commun. Les passions naturelles ainsi que le droit naturel d'avoir recours à tous les moyens pour se préserver appellent la guerre. S'il existe une chance de voir régner la civilité – et cette chance paraît bien mince à Hobbes –, il faut la fabriquer de toutes pièces. L'intérêt principal de la notion de contrat est ainsi de faire comprendre au lecteur que la vie dans l'état civil ne relève pas de la nature, mais de l'artifice – autrement dit, que la vie politique relève de la fabrication et non pas, comme le voulait Aristote, de la nature.

Outre sa dimension philosophique, la description de l'état de nature possède également une fonction rhétorique : c'est aussi une image inscrite dans le temps qui faisait vraisemblablement resurgir chez les contemporains anglais et continentaux de Hobbes le souvenir récent de la guerre civile. C'est à ce titre une image qui vise à éveiller la prudence, à aider les lecteurs à comprendre les horreurs de la vie hors de l'état civil, horreurs qui permettent de relativiser les désagréments liés à l'existence des États, et notamment des formes étatiques autoritaires.

La façon dont Hobbes utilise la situation de contrat est fort éloignée de la plupart des usages qui en seront faits dans la philosophie politique britannique et américaine du XX^e siècle. L'une des différences majeures tient au caractère hautement partisan des utilisations hobbesiennes. Bien que Hobbes déclare dans la dédicace du *Léviathan* qu'il essaie de trouver un juste milieu entre ceux qui se battent pour trop de liberté et ceux qui se battent pour trop d'autorité, il est en effet évident que, lorsqu'il identifie l'état de nature à un état de liberté totale, cet état de liberté totale à la guerre, et enfin la guerre civile à la plus grande des calamités évitables, il se situe du côté de l'autorité beaucoup plus que du côté de la liberté. L'une des causes qui mènent le plus inévitablement à la guerre civile est, selon lui, l'incapacité de ceux qui ont le pouvoir à l'exercer pleinement. Il importe donc de ne pas commettre d'anachronisme : la dispute qui, au sein de la philosophie contemporaine, oppose les partisans d'un État minimum aux partisans d'un État plus interventionniste, faisant respecter l'égalité, ne constitue pas une nouvelle version de la dispute qui oppose autorité et liberté chez Hobbes. Il ne faut pas non plus mésinterpréter les enjeux du débat entre Nozick et Rawls en les interprétant dans une perspective idéologique : les situations de contrat qu'ils invoquent ne sont pas des messages envoyés par-dessus la tête d'un auditoire de philosophes aux néolibéraux et aux libéraux de gauche. Il est peut-être vrai que les affirmations de Rawls à propos de la justice rencontrent les préoccupations du corps politique américain, et que c'est également le cas de la conception de l'État de Nozick. Néanmoins, pas plus la position originelle de Rawls que la situation de contrat de Nozick ne peuvent être considérées, y compris dans les usages rhétoriques qui en sont faits, comme des analogues de l'état de nature de Hobbes.

Les analogies pertinentes, s'il y en a, sont à rechercher du côté de l'utilisation de dispositifs rhétoriques permettant de redécrire de manière partisane la réalité politique et économique contemporaine.

Dans les pages qui vont suivre, je proposerai tout d'abord une critique des interprétations forcées que proposent Hampton et Gauthier de l'état de nature de Hobbes. Je développerai ensuite l'idée que la présentation hobbesienne de l'état de nature vise aussi à décrire la liberté sur un mode déflationniste et pas seulement à permettre de penser la science politique comme une science des objets fabriqués. Cette double utilisation de l'état de nature permet à la science politique de Hobbes de relever simultanément de la rhétorique et de la science politique. La rhétorique de Hobbes doit conduire le lecteur à redouter la dissolution de l'État comme étant le pire des maux et en même temps elle doit lui donner les moyens d'identifier les causes de cette dissolution redoutable dans le cadre d'une théorie des passions et du droit de nature : puisque l'état de nature est effrayant mais naturel, la science politique de Hobbes doit en chercher les causes dans la nature humaine.

Anti-transcendentalisme : Gauthier

La philosophie contemporaine offre deux principaux types de lecture erronée du contractualisme de Hobbes. Le premier consiste – j'y ai déjà fait allusion brièvement – à prétendre trouver dans le *Léviathan* une motivation anti-transcendentaliste qui expliquerait le regain d'intérêt pour le contractualisme au XX^e siècle. Le second type de lecture revendique de façon explicite l'inspiration trouvée dans les textes de Hobbes, mais s'oriente dans une direction dans laquelle ses interprètes admettent que Hobbes n'aurait peut-être pas voulu aller.

Parmi ces derniers, David Gauthier est peut-être le plus important. Son hypothèse la plus générale – mais il donne plusieurs explications de l'importance de Hobbes pour la pensée politique contemporaine – est que Hobbes introduit une conception de la moralité comme contrainte conventionnelle du comportement naturel au moyen de la raison¹. Ce qui séduit Gauthier chez Hobbes, c'est le caractère minimaliste de son dispositif conceptuel. Hobbes n'invoque, en effet, ni Dieu, ni compassion universelle, ni même l'autorité d'un concept de bien-être impersonnel. Se contentant d'utiliser l'intérêt personnel rationnellement compris, il est en mesure de proposer une théorie de la moralité compatible avec les hypothèses censées définir la rationalité de l'homme économique². Une autre figure majeure de

1. « Thomas Hobbes : Moral theorist », in D. Gauthier (ed.), *Moral Dealing : Contract, Ethics and Reason*, Ithaca (NY) : Cornell University Press, 1990, p. 11-23.

2. De façon plus spécifique, Hobbes est censé avoir été le premier à expliquer pourquoi il peut être rationnel de coopérer même lorsqu'il semble y avoir avantage à ne pas le faire, comme par exemple dans les situations illustrées par le dilemme du Prisonnier. L'explication

ce courant d'interprétation, Jean Hampton, met l'accent sur des thèses assez semblables en établissant une distinction entre deux familles de néo-contractualismes contemporains, celle qui s'inscrit dans la lignée de Hobbes et celle qui s'inscrit dans la postérité de Kant¹. Un tel principe de lecture de Hobbes n'est pas absurde. Les agents, dans l'état de nature, sont bel et bien censés passer des contrats les uns avec les autres en fonction de la seule prise en compte de leur propre bien qui constitue une sorte d'utilité subjective. Chaque agent est censé agir en fonction du désir conscient le plus fort. Aussi un choix est-il plus rationnel qu'un autre, dans la situation de contrat, s'il en découle plus d'avantages que des choix alternatifs pour chacun de ceux qui choisissent. Ajoutons que cette approche ignore la possibilité de choix désintéressés. Pour nous résumer, ces trois hypothèses impliquent une conception de la valeur comme utilité, de la rationalité comme maximisation de l'utilité, et le non-altruisme. Lorsqu'il souscrit un contrat, l'agent hobbesien est censé anticiper un avantage net pour lui-même, sous la forme d'un appétit satisfait ou en voie de l'être ou d'une aversion supprimée ou diminuée. Chacun peut prévoir que, en souscrivant au contrat social, il perdra un peu de sa liberté de faire et de s'approprier ce qu'il veut, mais que, par là même, il sera moins susceptible de souffrir du fait de la même disposition chez autrui. L'appétit satisfait s'accommode mieux de la perte de la liberté que de la perte de la vie, contre laquelle c'est la fonction du contrat que de nous garantir. Le maintien de la liberté naturelle augmente considérablement la probabilité de la perte de la vie.

Le contrat consiste en un accord mutuel entre un grand nombre d'individus en vue de se soumettre à une personne, ou à un petit nombre de personnes, dont on attend qu'elles établissent des règles qui permettent la coexistence pacifique du plus grand nombre. Gauthier considère que le texte de Hobbes suggère plus d'une réponse à la question de savoir pourquoi il est rationnel de se soumettre, en dépit de la perte de liberté que cette soumission implique. L'une de ces réponses est celle que Hobbes donne à l'Insensé, à savoir que, dans des conditions dans lesquelles il existe un pouvoir extérieur susceptible de sanctionner les violations du contrat, il est plus dangereux de rompre ce contrat que d'en respecter les clauses. Cette réponse est jugée ina-

hobbesienne est censée se trouver dans la réponse de Hobbes à l'Insensé qui pense qu'il n'y a pas de justice. Dans « Reason and maximisation », repris dans *Moral Dealing, op. cit.*, p. 209-233, et dans *Morals by Agreement* (Oxford, Oxford University Press, 1986 – traduit en français, sous le titre « La morale par l'accord », et publié avec d'autres textes de Gauthier sous le titre général *Morale et contrat. Recherche sur les fondements de la morale*, Bruxelles, Mardaga, « Philosophie et langage », 2000), Gauthier développe cette idée pour bâtir une thèse sur la rationalité de ce qu'il nomme la « maximisation contrainte ». L'idée en est que les gens qui montrent aux autres qu'ils sont prêts à renoncer à pousser leur avantage au maximum en se limitant obtiennent finalement une plus grande marge de manœuvre que ceux qui saisissent chaque occasion pour maximiser leur avantage.

1. « Two faces of contractarian thought », in P. Vallentyne (ed.), *Contractarianism and Rational Choice : Essays on David Gauthier's *Morals by Agreement**, New York, Cambridge University Press, 1991, p. 31-55.

déquate par Gauthier, car elle ne remet pas en cause le présupposé de l'Insensé selon lequel un acte irrationnel doit être désavantageux.

On trouve une meilleure réponse dans Hobbes, lorsqu'il déclare que les gens doivent renoncer à leur distinction subjective du bien et du mal et se soumettre au jugement d'un juge ou d'un arbitre impartial. Le point de vue de l'arbitre transforme la conception du désavantage qui a cours dans l'état de nature. Les désagréments dus à la perte de liberté sont minimes en comparaison de ceux qu'entraîne la perte de la vie, mais pour le concevoir il faut être capable d'adopter le point de vue de l'arbitre, et de se détacher en partie de ses projets et désirs ; or, c'est à cela que sert la raison conventionnelle. Selon les termes de Gauthier, qui ne sont pas entièrement satisfaisants, « on peut paraphraser l'argument de Hobbes en faveur de la seconde loi de nature en en faisant un argument qui pousse à substituer à la raison naturelle, visant la préservation de l'individu, une raison conventionnelle qui vise à instaurer le règne de la paix »¹. Un second dispositif conventionnel – ou, plus exactement, la condition de la mise en œuvre du précédent dispositif –, est le souverain lui-même.

Étant donné que les hommes ont tendance à se laisser gouverner par la passion plus que par la raison, Hobbes exige que le souverain soit non seulement l'arbitre, dont la raison, acceptée par tous comme la droite et juste raison, prescrit les moyens de la paix, mais aussi celui qui fait respecter les règles, celui dont le pouvoir, autorisé par tous, exerce une certaine violence afin de maintenir la paix².

Les deux dispositifs conventionnels qu'utilise Hobbes – la raison conventionnelle et le souverain – définissent, selon Gauthier, sa contribution à la théorie morale moderne. Le conventionnalisme de Hobbes, dans sa double forme, est parfaitement adapté par avance à la conception de l'homme rationnel qui sera celle de l'économiste contemporain.

Bien que cette interprétation de Hobbes ne soit pas dénuée de fondement, elle me paraît toutefois présenter une réelle difficulté théorique et n'être compatible qu'avec une petite partie du texte de Hobbes. La difficulté théorique tient au fait que Gauthier situe le siège de la raison conventionnelle en deux endroits distincts, dans le souverain et dans l'agent de l'état de nature. Il affirme, ainsi que, d'un côté, « la première tâche [du souverain] est de fournir le critère conventionnel de la raison juste nécessaire au respect des lois de nature »³ et, de l'autre, que « ce n'est que dans la mesure où chaque homme considère la paix comme une valeur que les lois de nature sont respectées »⁴, présupposant de ce fait que le critère conventionnel de la raison est présent en chaque contractant. Il me paraît clair que le texte de Hobbes exige le second type de raison conventionnelle, celui qui est largement répandu, car c'est pour

1. « Thomas Hobbes : Moral theorist », *loc. cit.*, p. 21.

2. *Ibid.*, p. 22.

3. *Ibid.*, p. 20.

4. *Ibid.*, p. 21.

obtenir la paix que chacun souhaite que chacun comprenne qu'il doit se dessaisir du droit et devenir membre de l'État. En d'autres termes, la paix est un bien qui peut être adopté comme valeur par chacun, y compris dans l'état de nature. L'idée selon laquelle les exigences morales les plus communes mènent à la paix est également censée être compréhensible par tous, à partir de l'expérience, des écrits politiques tels que les propres écrits de Hobbes, mais aussi à partir de la lecture des Écritures saintes. Ainsi donc, la raison conventionnelle, si c'est bien d'elle dont il s'agit, n'a pas son siège exclusivement dans le souverain et, bien que le souverain soit l'arbitre des questions disputées, ces questions n'incluaient certainement pas à l'époque de Hobbes l'affirmation selon laquelle la paix est un bien moral important, sinon le principal. Ce qui posait problème était la prétention du souverain à un droit illimité et l'exigence de soumission absolue des sujets comme condition pratique de la paix. Or Gauthier réunit le besoin d'arbitrage en matière de controverses et le besoin d'un accord rationnel sur la paix. Il me semble que cette synthèse est fautive, car la raison peut produire un accord sur la paix comme valeur première sans passer par les services d'un arbitre. En tant que bien de grande valeur, on peut penser que la paix n'était pas un objet de controverse pour les lecteurs de Hobbes, qu'ils fussent clercs ou laïcs, Anglais ou continentaux.

Le deuxième problème tient à une lecture trop étroite de la « théorie morale de Hobbes » : ce que Gauthier appelle ainsi se réduit à l'explication et à la défense de la seconde loi de nature, c'est-à-dire à l'exigence morale que l'on se dessaisisse, au moyen d'un contrat d'un genre particulier, de son droit de nature. Quant aux autres problèmes moraux posés par Hobbes – la nature de la propriété, le droit de résistance, le nombre des interprètes autorisés de la loi –, rien de tout cela ne retient son attention. La raison d'une telle limitation est peut-être le fait que Gauthier parle indifféremment de la théorie morale et de la *possibilité* de la moralité¹. La théorie morale de Hobbes, telle du moins que je la comprends, n'est qu'accessoirement une présentation de la possibilité de la moralité. De façon beaucoup plus essentielle, elle consiste en une systématisation de préceptes moraux déjà reconnus à partir du précepte fondateur qui invite chacun à rechercher la paix. Bien entendu, le précepte fondateur utilise un concept de paix doté d'une définition qui en modifie le sens : la paix est cette durée de temps qui échappe à la logique de l'état de nature. Toutefois, la théorie morale réside dans l'ordonnement et la justification des lois de nature, et non pas, comme le suggère Gauthier, dans ce qui les rend pratiquement contraignantes.

La valeur de Hobbes selon Hampton

Dans un article fameux qui oppose les contractualismes hobbesien et kantien dans la philosophie morale du XX^e siècle, Jean Hampton suggère

1. *Ibid.*, p. 11.

que ce qui fait la particularité de l'approche hobbesienne est aussi ce qui en sape les fondements. Le contractualisme hobbesien donne une réponse caractéristique à la question : « Pourquoi obéir à la morale ? » Cette réponse est que l'on a *intérêt* à obéir à la morale, à coopérer ou à être disposé à coopérer avec autrui de façon à obtenir ce qui est bon pour soi. Mais ce fondement de la morale, fait remarquer Hampton, est extrêmement peu plausible lorsque l'on est en présence d'inégalités radicales entre les personnes qui sont censées coopérer. Si la différence entre les faibles et les forts est suffisamment importante, alors, en dépit de la capacité qu'ont les faibles de compenser en partie cette inégalité en coopérant entre eux, l'inégalité qui subsiste permettra malgré tout aux plus forts de l'emporter en soumettant les plus faibles par la violence. Et si la valeur d'un homme se mesure à sa capacité à contribuer à un projet de coopération, les plus faibles ou les handicapés, dont la contribution au projet de coopération sera nécessairement réduite, se trouveront privés de valeur, ou dotés d'une valeur extrêmement limitée. La valeur purement instrumentale que la théorie de Hobbes accorde aux individus est difficile à transformer en valeur intrinsèque ou en quelque chose d'approchant, même lorsque l'on a recours, comme Gauthier dans *Morals by Agreement*, à des concepts sophistiqués. C'est là que le bât blesse, juge Hampton, car, si l'on ne parvient pas à penser une valeur intrinsèque des agents humains, qui puisse s'appliquer à tous, y compris aux plus faibles, cela signifie que l'on est incapable de proposer une théorie de la moralité. Les raisons d'aider les faibles et les gens vulnérables se trouvent au cœur même de la moralité, et ce sont précisément ces raisons qui semblent hors de la portée des théories de Hobbes et de ceux qui s'en inspirent. Le contractualisme moral de Kant ne prête pas le flanc à une telle objection.

Il n'en reste pas moins vrai, selon Hampton, que le contractualisme kantien est en dette à l'égard du contractualisme hobbesien, car il conserve l'intuition fondamentale de l'éthique de Hobbes, qui est que « ce serait une erreur de considérer que l'éthique exige que nous acceptions d'être la victime d'autrui »¹. Hampton affirme que cette intuition fondamentale nous met en garde aussi bien contre l'asservissement que contre l'exploitation ; or une telle position a pu être considérée comme l'une des caractéristiques de la théorie morale kantienne². Mais, si l'on en croit Hampton, cette position sort en droite ligne de la théorie de Hobbes. Cette intuition éthique fondamentale n'est pas, bien sûr, le seul élément du contractualisme de Hobbes qui ait de la valeur pour la pensée morale contemporaine ; il faut également tenir compte de l'« idée selon laquelle la moralité est une institution humaine, qui n'est justifiée que dans la mesure où elle favorise les intérêts des êtres humains »³.

1. « Two faces of contractarian thought », *loc. cit.*, p. 53.

2. Cf. Thomas Hill, *Dignity and Practical Reason*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

3. « Two faces of contractarian thought », *loc. cit.*, p. 36.

Il me semble, toutefois, que ces deux jugements de Hampton quant à la valeur de Hobbes pour la théorie morale contemporaine sont peu convaincants. Il est vrai que Hobbes pense que ce serait une erreur de considérer que la moralité exige de nous que nous acceptions d'être la victime d'autrui, mais seulement à la condition de prendre le mot de « victime » de façon quasi littérale. Hobbes pense que la moralité ne peut pas exiger que des êtres humains acceptent de se laisser tuer par autrui. Mais de nombreuses formes d'asservissement et de domination sont expressément autorisées – davantage même, exigées – dès lors que les institutions dont elles procèdent favorisent la paix ou la préservation de la vie. L'affirmation de Hampton suppose de prendre l'expression « accepter d'être la victime de quelqu'un » en un sens métaphorique. On devient la victime de quelqu'un lorsque l'on se soumet en connaissance de cause à son désir de nous désavantager et l'on fait d'autrui sa victime lorsque l'on s'engage sciemment dans une relation par laquelle on profite d'autrui. Si l'on accepte ce sens très élargi de l'expression « être la victime d'autrui », la femme au foyer américaine que ses enfants traitent comme une domestique est, pour prendre l'un des exemples de Hampton, en position de victime par rapport à ses enfants¹. Mais de la même façon que Hobbes refuse de considérer comme une faute réelle ce qui n'est que crime en pensée, lorsqu'il s'agit de définir les crimes dont le souverain doit protéger ses sujets², de même, c'est seulement le fait d'être une victime de violence physique qu'il souhaitait exclure de la théorie morale.

La seconde contribution de Hobbes à la pensée contemporaine, si l'on en croit Hampton, est l'idée que la moralité est le produit de l'invention des hommes. Il est indubitable que, pour Hobbes, l'état politique procède de l'invention humaine, mais il n'est pas certain que la moralité elle-même, si l'on entend par ce terme la prescription des vertus et la prohibition des vices, soit elle aussi une institution humaine – à savoir, un ensemble de conventions qu'il serait facile de modifier. Hobbes dit très exactement le contraire : « Les lois de nature sont immuables et éternelles. (...) Car il ne peut jamais se faire que la guerre préserve la vie, et que la paix la détruise. »³ Encore une fois, porter atteinte à la vie et à la santé des hommes ne passe pas – en tout cas, pas toujours – par une décision ou une convention : cela consiste plus directement, que cela nous plaise ou non, à entraver leurs mouvements vitaux. Les vices que sont l'orgueil, l'iniquité, l'injustice et la disposition à faire la guerre existent aussi indépendamment du contrat social. Si la guerre est objectivement mauvaise parce que la perte de la vie est un mal en tant qu'elle nous prive des conditions nécessaires à l'existence d'autres appétits ou à leur satisfaction, alors l'injonction de respecter la vie et de ne pas faire la guerre doit être plus fondamentale que ne l'est une convention.

1. *Ibid.*, p. 54.

2. *Léviathan*, XXVII, 1, trad. F. Tricaud, p. 312.

3. *Léviathan*, XV, trad., p. 158.

*Redescription déflationniste :
Hobbes et Gray*

À en croire aussi bien Gauthier que Hampton, l'état de nature de Hobbes est avant tout un ensemble de conditions permettant le choix rationnel des conventions morales ou sociales qui nous gouvernent. J'ai contesté l'idée que, selon Hobbes, les préceptes moraux soient réellement de l'ordre de la convention ou qu'ils soient choisis. Tout au plus choisit-on, soit en repartant de zéro, soit en les conservant, les conditions sociales dans lesquelles on peut sans danger s'appuyer sur des préceptes moraux. Lorsque les conditions sociales sont reconstruites à partir de rien, le choix se fait dans les conditions de l'état de nature, mais l'état de nature n'est pas une situation de choix ordinaire idéalisée, qui ferait disparaître d'un coup de baguette magique les partis pris ; le choix ne tient compte que du seul intérêt rationnel et suppose une conscience exacte chez nos co-contractants des risques auxquels les exposerait le non-respect de leurs engagements. L'état de nature a pour but de rendre évidentes les différences entre un état de totale liberté pour chacun et un état de liberté limitée compatible avec la sécurité de la majorité.

Un état de totale liberté est un état dans lequel les êtres humains sont eux-mêmes les meilleurs juges de ce qui leur convient le mieux, et dans lequel le comportement public n'est inhibé que par la peur que les hommes ont de ce qui pourrait leur arriver du fait d'autres personnes que rien n'inhibe et qui essaient d'obtenir ce qu'ils veulent. Il s'avère que, dans de telles circonstances, la peur inspirée à chacun par autrui est, raisonnablement, une peur de la mort violente. Tel est du moins ce qu'affirme Hobbes. La raison de cette peur raisonnée est que personne ne peut être certain des moyens qu'utilisera autrui pour obtenir ce qu'ils veut et que la menace que fait planer sur vous des concurrents ou des agresseurs potentiels reste indéterminée tant que l'épreuve de la bataille n'a pas eu lieu. Qui peut connaître à l'avance l'issue d'une bataille ? Autrui sera peut-être sans pitié et n'aura peut-être pas de mal à vous dominer et à vous priver de vos biens. Il est par conséquent raisonnable de craindre pour sa propre vie, même si l'on bénéficie de la plus grande liberté possible. Inversement, l'état de liberté compatible avec la sécurité physique est un état de liberté relativement limitée, mais il est compatible avec un espoir raisonnable d'obtenir et de conserver un assez grand nombre des choses bonnes de la vie pour faire mieux que seulement survivre. Incontestablement, il est possible que la part des bonnes choses de la vie qui nous reste une fois que la sécurité a été assurée soit beaucoup plus modeste que nous ne le voudrions, et beaucoup plus modeste que la justice ne semblerait l'ordonner, tout particulièrement lorsque nous comparons les biens que nous avons aux biens dont dispose un pouvoir souverain dont la responsabilité est de garantir la paix. Mais la quantité limitée de bonnes choses que nous possédons dans l'état civil doit

être mise en regard du caractère éphémère des biens en apparence illimités qui nous sont accessibles dans l'état de nature.

L'état de totale liberté est défini comme un état de nature. C'est l'état vers lequel l'on est conduit quand on considère sans fard ce que l'on pense des autres et qu'on considère honnêtement les passions auxquelles on est soi-même soumis. Hobbes met ses lecteurs au défi de nier qu'ils se méfient de leurs semblables. Il nous met au défi de nier que c'est la chose la plus commune au monde que de dénigrer les autres derrière leur dos, d'avoir une appréciation excessivement bonne de nous-mêmes et d'exagérer nos mérites. Tous ces faits qui nous concernent, qui nous sont accessibles si nous nous livrons à l'observation d'autrui et à l'introspection, confirment la conclusion de Hobbes selon laquelle, si nous étions livrés à nous-mêmes, libres d'agir en accord avec notre estimation des autres et notre bonne opinion de nous-mêmes, nous ne tarderions pas à nous quereller et à avoir recours à la violence. Hobbes, qui écrivait bien longtemps avant l'époque de la fureur routière, était conscient du fait que peu de chose suffit à déclencher notre agressivité. Si nous n'en venons pas aux coups, c'est parce qu'il y a quelque chose qui, d'une façon ou d'une autre, empêche la nature de suivre son cours. Cette chose n'est rien d'autre que le caractère effrayant du pouvoir exercé par un gouvernement coercitif.

L'état de nature est précisément ce qui se manifeste lorsque l'on enlève les ornements du gouvernement coercitif. Ce qui apparaît, c'est le droit de nature : le droit de juger par nous-mêmes des moyens d'obtenir ce que nous voulons dans la vie, la connaissance des lois de nature ou des préceptes moraux, la peur d'agir selon les lois de nature alors que règne le droit de nature, et la peur d'agir tout court dans un tel régime juridique. Ainsi l'état de totale liberté est-il plutôt une sorte de piège : bien que rien ne soit interdit, la probabilité de réussir à obtenir et à conserver ce que l'on veut est dérisoire, presque inexistante. Être paralysé ne serait guère pire. La solution pour éviter ce piège ou pour en sortir une fois que l'on s'y trouve pris est de limiter le droit de nature. La façon de le limiter qui maximise la sécurité, c'est lorsque le plus grand nombre de gens se dessaisissent simultanément de leur droit de nature en le transférant à une personne ou une assemblée qu'ils chargent de l'exercer en leur nom. La personne, ou l'assemblée, juge pour toutes les autres de ce qui garantit leur sécurité, et ces jugements prennent la forme de lois auxquelles chacun doit se plier sans contester.

Lorsqu'il identifie l'état de totale liberté qu'est l'état de nature à un état de violence latente ou déclarée, Hobbes révisé à la baisse la valeur de ce bien qu'est la liberté, et révisé à la hausse la valeur du gouvernement fort que certains de ses contemporains stigmatisaient en le taxant de tyrannie.

Parmi les philosophes contemporains, c'est incontestablement John Gray qui a le mieux compris la fonction de ce type de redescription déflationniste au sein de la théorie politique. Ayant fait l'expérience du libéralisme de droite comme conseiller politique et du libéralisme de gauche en

tant que théoricien, John Gray a beaucoup plus de points communs avec Hobbes qu'un universitaire ordinaire. Son style théorique, polémique et engagé, jamais sec et abstrait, rappelle également le style philosophique de Hobbes. Autre point commun avec Hobbes : Gray ne pense pas que la théorie soit le seul, ni même souvent le meilleur moyen, de faire comprendre une vérité politique. Il est parfois plus utile, selon lui, de décrire des épisodes singuliers d'une histoire politique et des exemples tirés de la vie politique, comme le faisait Hobbes qui lui aussi pensait que l'histoire était importante pour l'éducation politique en complément des déductions de la science du politique. Ce dernier point de ressemblance entre Hobbes et Gray nous conduira à percevoir une différence cruciale entre eux, sur laquelle je reviendrai en conclusion. Mais, tout d'abord, commençons par la principale entreprise de redescription accomplie par Gray.

Dans une série d'essais dont la parution s'échelonne entre le début des années 1980 et la fin des années 1990¹, Gray a essayé de caractériser les tendances politiques qui ont marqué le monde pendant l'ère Thatcher-Reagan, et dans l'après-guerre froide. D'abord ardent partisan du néolibéralisme thatcherien, sous une forme compatible avec l'économie politique de Hayek, Gray perdit ensuite ses illusions lorsqu'il vit la politique qui accompagnait la théorie. Il n'aimait pas la façon dont les néolibéraux entendaient transformer la société par des privatisations dogmatiques, et leur conviction que de nouvelles institutions sociales et la généralisation de l'économie de marché étaient le remède à tous les maux de la société. En un mot, il n'aimait pas l'arrogance des néolibéraux, ni la façon dont cette arrogance trahissait l'inspiration du conservatisme véritable, que Gray identifie avec l'acceptation des limites des institutions humaines et la répugnance à les détruire pour tout reconstruire à partir de rien.

La perte de ses illusions au sujet du néolibéralisme a également influencé la façon dont Gray comprend le monde de l'après-guerre froide, remettant en question l'idée que la guerre froide aurait laissé la place à une mondialisation libérale – démocratie libérale en politique et marchés autorégulés en économie. On connaît les dogmes de la vulgate libérale : le libéralisme démocratique en politique et l'économie de marché sont faits l'un pour l'autre ; ensemble, ils ne risquent aucune concurrence sérieuse de la part d'autres formes d'organisation économique et politique ; bien que les États où règne un parti unique et des économies dirigées par l'État se maintiennent dans un petit nombre de pays – Cuba et la Corée du Nord –, ce ne sont là que les derniers sursauts du parti qui a perdu la guerre froide ; les restes du bloc soviétique finiront un jour par disparaître entièrement et adviendra alors le règne universel de l'économie de marché et de la démocratie représentative.

1. Il s'agit ici de quatre recueils d'essais de Gray : *Post-Liberalism* (London, Routledge, 1993) ; *Beyond the New Right* (London, Routledge, 1993) ; *Enlightenment's Wake* (London, Routledge, 1995) et *Endgames* (Cambridge, Polity Press, 1997).

Gray conteste deux points fondamentaux de cette vulgate – à savoir, l'affirmation selon laquelle il n'y aurait qu'une seule économie politique qui vaille et l'idée que le libéralisme politique et l'économie de marché soient faits l'un pour l'autre. À propos du second point, il fait remarquer que l'économie de marché entretient des rapports conflictuels avec la société civile dans de nombreux domaines (éducation, garantie publique des soins de santé et protection de l'environnement), dans de nombreux pays (notamment, en Europe) et, à propos du premier point, il remarque qu'il y a dans le monde des sociétés florissantes, comme Singapour par exemple, où l'économie de marché coexiste avec un régime politique autoritaire. En outre, certaines cultures politiques que le libéralisme réprouve, telles que le nationalisme et le fondamentalisme religieux, font également partie de l'ordre mondial qui a succédé à la guerre froide, au même titre que la démocratie libérale inspirée du modèle occidental. Nous sommes donc très éloignés du modèle « idéal » d'une vie politique homogène à l'échelle planétaire : il ne faut pas prendre pour la réalité, écrit Gray, la projection nostalgique par des observateurs politiques occidentaux, le plus souvent américains, d'un ordre politique occidental dans tous les pays où le parti qui a perdu la guerre froide a laissé un vide en se retirant. De fait, nous dit Gray, l'ordre politique occidental n'est pas en pratique aussi influent, ni en théorie aussi admirable, que le triomphalisme qui lui est associé voudrait nous le laisser croire.

La théorie libérale pêche parce qu'elle souffre d'une confiance excessive dans les valeurs des Lumières que sont la raison, la science et le progrès. Le libéralisme essaie souvent, notamment aux États-Unis, de résoudre les problèmes sociaux – comme, par exemple, les problèmes que pose la protection des minorités – en usant de moyens institutionnels et législatifs conçus par un gouvernement central, alors que ce qui est requis, selon Gray, c'est une tradition de tolérance établie et confortée au fil des années. Le mépris des solutions trouvées dans le temps long de la pratique, produites par les efforts coordonnés d'individus qui ne se réfèrent pas à un plan général, est ce qui caractérise aux yeux de Gray les libéraux, qu'ils soient de droite ou de gauche. L'antidote à ce mépris réside dans l'étude des réponses aux problèmes de société qui ont été trouvées au cours de l'histoire, souvent au niveau local, et dans l'abandon d'une politique inspirée par une compréhension non historique de l'humanité en général. En un mot, Gray souhaite en finir avec le rationalisme libéral.

Gray intitule l'un de ses recueils *Enlightenment's Wake*, que l'on pourrait traduire par *Après les Lumières*, jouant délibérément sur les deux sens du mot anglais *wake*, qui est le terme que l'on emploie pour désigner une veillée funéraire en Irlande, ou pour décrire la trace qui reste sur l'eau après le passage d'une embarcation. Des deux sens, c'est indéniablement le premier qui domine, tant Gray considère que, dans le monde de l'après-guerre froide, les institutions inspirées des Lumières sont devenues obsolètes. Le monde de l'après-guerre froide n'a pas refait le monde en utilisant le moule des Lumières ; et c'est en ce sens que Gray peut affirmer que le libéralisme est mort.

L'opération intellectuelle qui consiste à redécrire le monde de l'après-guerre froide comme l'expression de la fin du libéralisme rationaliste, alors qu'il est généralement conçu comme le triomphe de ce dernier, me paraît analogue au renversement de perspective auquel Hobbes procède lorsqu'il décrit les guerres civiles de son temps comme la conséquence horrible d'une liberté sans limite, alors que ses contemporains y voyaient l'effet de l'absolutisme. De la même façon que l'Angleterre des années 1640 était jugée par Hobbes plus proche de l'état des sociétés indiennes du Nouveau Monde que de la civilisation, de la même façon le monde postcommuniste paraît à Gray plus proche du déclin du libéralisme véritable que de son accomplissement. Bien que les analyses de Gray ne s'adressent pas seulement, ni même essentiellement, aux professionnels de la philosophie politique, elles contiennent une variation sur le thème du postlibéralisme qui concerne plus particulièrement les philosophes politiques : son opposition au rationalisme l'oppose à Rawls, mais aussi à Nozick, et le rapproche de Walzer et de Hampshire¹. Toutefois, à l'instar de Hobbes qui a recours à l'image de l'état de nature pour donner plus de force à son argumentation, le but de Gray est en partie rhétorique : il vise un public cultivé au-delà du lectorat universitaire.

Le rapprochement que je suggère ne serait peut-être pas bien accueilli par Gray lui-même, qui considère Hobbes comme un hyperrationaliste, fondateur en outre d'un libéralisme par trop individualiste². Bien qu'il existe selon Gray de nouvelles utilisations de l'idée hobbesienne de l'état de nature lorsqu'on la transfère de son domaine premier d'application – la critique de la société civile – dans le champ économique de l'analyse des grandes entreprises impliquées dans une guerre de marchés, ce n'est pas là que réside la ressemblance avec Hobbes.

Le point important est que Gray s'inscrive, comme Hobbes, dans une tradition de rhétorique politique nourrie de philosophie, partisane, inscrite dans un moment historique et visant à susciter la prudence des contemporains. Ce sont par conséquent les utilisations de l'état de nature dans sa rhétorique politique, et non pas dans sa science politique, qui tissent un lien entre Hobbes et la philosophie politique contemporaine.

Tom SORELL,
Department of Philosophy, University of Birmingham
(t.sorell@bham.ac.uk).

(Traduit par Florence Perronin et Luc Foisneau.)

1. Cf. « Against the new liberalism », dans *Enlightenment's Wake*, *op. cit.*, p. 1-10.
2. Cf. « Hobbes and the modern State », dans *Post-Liberalism*, *op. cit.*, p. 3-17.